

VU Research Portal

De uitdaging van het natuurlijke kwaad voor de theologie

Stoker, W.

published in

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift
2001

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Stoker, W. (2001). De uitdaging van het natuurlijke kwaad voor de theologie. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 1, 3-11.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

DE UITDAGING VAN HET NATUURLIJK KWAAD VOOR DE THEOLOGIE

Wessel Stoker

Het probleem

Onder invloed van de huidige natuurwetenschap gaat een existentialistische visie op de mens niet meer op. We kunnen niet meer, zoals Bultmann, uitgaan van een tweedeling van mens en natuur. Onze vrijheid blijkt in de natuur te zijn ingebed. De mens is deel van de natuur opgevat volgens het 'emergent model' dat onze genetische verwantschap met de natuur uitdrukt; ook is de mens deel van de natuur opgevat volgens het 'ecologisch model' dat onze sociale verwantschap ermee aangeeft.¹ Daarmee is het natuurlijk kwaad niet meer alleen maar iets dat van buitenkomt zoals overstromingen en aardbevingen. Het natuurlijk kwaad is ook een element van de menselijke constitutie. Het kwaad neemt zoals de lutherse theoloog en kenner van de natuurwetenschap Philip Hefner stelt drie vormen aan in onze menselijke natuur: die van de discrepantie tussen onze genetische informatie en onze cultuur; die van de natuurlijke selectie en die van de voedselketen. De erfzonde heeft ook een biologisch aspect.² De mens is product van de evolutie, dat naast coöperatief gedrag ook agressieve strijd laat zien. Ook de voedselketen is intrinsiek aan de natuur waarin we leven en maakt ons tot wat we zijn. Elk schepsel is zowel agressor als ook prooi. De dood is inherent aan het evolutieproces.³ Daarmee is de christelijke theologie uitgedaagd: hoe is het natuurlijk kwaad verenigbaar met het geloof in een almachtige, liefdevolle God die de wereld heeft geschapen en haar onderhoudt?

Hefner geeft in zijn The Human Factor een theologische oplossing voor de vraag hoe de empirische feiten van de natuurwetenschappen te verbinden zijn met de ultieme betekenis van die feiten.⁴ Met zijn theologische theorie van de mens als geschapen mede-schepper geeft hij aan wat doel en zin van ons leven zijn.⁵ Mensen zijn Gods medescheppers wiens doel het is "to be the agency, acting in freedom, to birth the future that is most wholesome for the nature that has birthed us".⁶ Hefner erkent dat de werkelijkheid van het kwaad de grootste weerlegging zou zijn van zijn theorie van de mens als geschapen mede-schepper. Hij meent echter met de

¹ P. Hefner, *Natural Evil: The Continuing Theological Challenge*, Word & World, Supplement Series 4, 2000, (afgekort: *Natural Evil*), 114f.

² P. Hefner, The Human Factor, Evolution, Culture and Religion, Minneapolis, 1993, 123-142 (*Biological Perspectives on Original Sin*).

³ Hefner, *Natural Evil*, 116.

⁴ The Human Factor, 1.

⁵ a.w., 277.

⁶ a.w., 264.

verdedigers van de theoretische theodicee zoals Hick e.a. een rechtvaardiging te kunnen geven van Gods schepping waarin natuurlijk kwaad aanwezig is.⁷

Ik zal enkele bezwaren aanvoeren tegen de theoretische theodicee, in het bijzonder tegen de teleologische argumentatie in verband met het natuurlijk kwaad, de opvatting dat het kwaad een middel is voor een bepaald doel. Vervolgens onderzoek ik een positie waarin een theologisch antwoord hierop wordt gegeven zonder een teleologische verklaring in te voeren. Dat is Tillich's visie op God waarin hij de natuur in God opneemt. Is dat een overtuigend antwoord op het probleem van het natuurlijk kwaad? We beginnen met Hefner's teleologische beschouwing van de evolutie.

Hefner's teleologische beschouwing van de natuur.

Hefner geeft in The Human Factor een teleologische interpretatie van de evolutie. De mens is door God geschapen om medeschepper te zijn in de schepping waarvoor God doeleinden vaststelt. Het evolutie-proces is Gods proces om een schepsel voort te brengen dat een complexere fase van de vrijheidszone van de schepping representeert en dat daarom cruciaal is voor het ontstaan van een vrije schepping. Er zit dus met het oog op het voortbrengen van de mens doelmatigheid in het evolutieproces, maar daar ligt wel een probleem. Weerspreekt de natuurlijke selectie dit niet? Empirische observatie laat niet direct doeleinden van dit proces zien. En verder is dit proces vol onrecht en pijn zonder aanzien des persoons. En daarmee is het probleem van de theodicee gesteld.

De eerste tegenwerping probeert Hefner te beantwoorden met zijn theorie van de menselijke medeschepper: De vrijheid die de geschapen medeschepper en zijn cultuur kenmerkt is een instrument van God om de schepping te laten participeren in de vervulling van Gods doeleinden.⁸ Gods doeleinden houden niet alleen in dat de schepping vrij haar schepper zal erkennen en de wil van de schepper in vrijheid zal vervullen, maar ook dat de mens als medeschepper meebouwt aan een toekomst die heilzaam is voor heel de natuur.⁹

Hoe beantwoordt Hefner het probleem van het natuurlijk kwaad? Gezien het accent dat hij legt op de menselijke vrijheid die dankzij het evolutieproces is ontstaan, rechtvaardigt hij het kwaad met behulp van een uitwerking van de bekende 'free will defence'. Om in vrijheid te kunnen kiezen is het logisch onvermijdelijk dat de mens ook de mogelijkheid heeft om het kwade te kiezen. Nu gaat het in de free will defence vooral om het morele kwaad en niet om het natuurlijk kwaad. Daarom moet zij verder worden ontwikkeld tot een theodicee waarin het natuurlijk kwaad wordt gerechtvaardigd. Dat hebben Swinburne en Hick gedaan.¹⁰ Hefner sluit zich in The

⁷ a.w., 271.

⁸ a.w., 265.

⁹ a.w., 43v.; 264.

¹⁰ Ik ga hier voorbij aan de theodicee van de proces-theologen. Een belangrijk verschil is dat de proces-theologie Gods almacht beperkt opvat zodat de vraagstelling van de theodicee - hoe is het kwaad te rijmen met een algoede, almachtige en liefdevolle God - wegvalt. Cobb en Griffin schrijven: "The obvious point is that, since God is not in complete control of the events of the world, the occurrence of genuine evil is not incompatible with God's beneficence toward all his creatures" (J.B. Cobb,

Human Factor aan bij Hicks theodicee.¹¹ Hij meent met (Swinburne en) Hick dat het kwaad in het evolutionaire systeem onvermijdelijk is in verband met het ontstaan van 's mensen vrijheid en persoon-zijn.¹² Wat is de argumentatie? Eerst ga ik in op de natural law theodicee van Swinburne en vervolgens op Hicks theodicee.

Het natuurlijk kwaad en de theoretische theodicee

Een schepping met vrije mensen impliceert niet alleen de mogelijkheid van het morele kwaad, ook laat God volgens Swinburne het natuurlijke kwaad toe juist in verband met de menselijke vrijheid. Op grond van ervaring weten we wat kwaad en goed handelen tot gevolg heeft. Juist op grond van die kennis doen we keuzes inzake goed en kwaad. Voor elke daad van het kwaad moet er een eerste keer in de geschiedenis geweest zijn waarop het werd bedreven: een eerste moord, gifmoord of belediging etc.¹³ Maar hoe komt de bedrijver van het eerste kwaad aan kennis over de gevolgen van zijn daad? Hij moest toch die kennis van de gevolgen van zijn daad op een of andere manier verwerven. Als we als mensen echt willen kiezen of we door ons doen of laten over ons zelf en anderen het ergste onheil willen brengen en als alle weten aangaande de toekomst door normale inductie wordt verworven, dan moet er aldus Swinburne veel natuurlijk kwaad zijn, waardoor zowel mens als dier getroffen worden.¹⁴ Het natuurlijk kwaad dient in Gods goede schepping dus als informatie voor de menselijke keuze tussen goede en kwade daden en hun gevolgen. Het is een middel ten dienste van de menselijke verantwoordelijkheid voor de gevolgen van onze daden.

Het volgende is hier - zonder hier vanwege de ruimte uitvoerig op te kunnen ingaan - tegen in te brengen:

1. de rechtvaardiging van natuurlijk kwaad gebeurt om wille van een groter goed (de menselijke vrijheid). Het natuurlijk kwaad wordt hier verdedigd vanuit het dienen van een doel. Het betreft hier om een onderscheid van Kant aan te halen om uiterlijke doelmatigheid: het natuurlijk kwaad bestaat terwille van iets anders, de menselijke keuzevrijheid tussen goed en kwaad en haar gevolgen. Heeft elk kwaad een reden van bestaan? Is met dit antwoord op de waaromvraag de werkelijkheid van het kwaad echt verklaard? Dit soort vragen wordt versterkt met het volgende bezwaar.

Jr./D.R.Griffin, Process Theology, Philadelphia 1976, 53).

¹¹ Hefner, a.w., 44.

¹² a.w., 271. In een gesprek dat ik met Hefner had in oktober 2000, nam hij wat afstand van Hicks theodicee. Ook los van een mogelijk gewijzigd standpunt van Hefner is de zaak van een theoretische theodicee van belang.

¹³ R. Swinburne, The Existence of God, Oxford 1991, 207. Vanwege mijn onderwerp, het natuurlijk kwaad, ga ik niet in op Swinburnes rechtvaardiging van het morele kwaad. Zie daarvoor zijn discussie met D.Z.Phillips in: Reason and Religion, S.C.Brown (red.), Ithaca/London 1977, 79-139. Inhoudelijk kunnen daar dezelfde bezwaren tegen worden aangevoerd als in het vervolg wordt gedaan tegen Swinburnes verdediging van het natuurlijke kwaad.

¹⁴ a.w., 211.

2. Weegt een teveel aan natuurlijk kwaad wel op tegen het goed (de vrije menselijke keuze) dat het dient?¹⁵ Swinburne meent dat juist een teveel aan kwaad onze verantwoordelijkheid voor onze keuzes vergroot.¹⁶ Logisch is dat juist, maar het botst wel met elke dagelijkse ervaring zoals Job reeds onder woorden heeft gebracht. De logische principes die eigen zijn aan argumentatie, zijn van een andere orde dan de levenspraktijk. Het volgende bezwaar hangt hier nauw mee samen.

3. Wordt zo niet op een abstracte wijze over het kwaad gesproken? Iemand die getroffen wordt door ernstig natuurlijk kwaad zal door Swinburnes argumentatie van de onvermijdelijkheid van het natuurlijk kwaad niet worden overtuigd. Dit bezwaar geldt elke theoretische theodicee. Zo'n theorie spreekt ons intellect aan, maar is moeilijk om ons existentieel toe te eigenen.

Geeft Hick een betere rechtvaardiging van het natuurlijk kwaad? Hick stelt het volgende¹⁷: 1. het is de goddelijke intentie om volkomen, eindige wezens te scheppen in een vertrouwelijke relatie met hun schepper. 2. Omdat wij in vrijheid een relatie met God kunnen aangaan en vrij kunnen kiezen tussen goed en kwaad, is het logisch onmogelijk voor mensen direct al geschapen te zijn in deze volmaakte toestand van een vertrouwensrelatie met God. 3. Daarom is de mens geschapen via het evolutieproces als spiritueel en moreel onrijp schepsel en als deel van een wereld die zowel religieus ambigue is alsook ethisch een uitdaging is voor moreel goed handelen. 4. Moreel en natuurlijk kwaad zijn noodzakelijke aspecten voor het huidige stadium van het proces waarin God in een langzame ontwikkeling volmaakte eindige personen schept. 5. Het proces van 'personmaking' is pas voltooid als alle mensen een volmaakte relatie met hun schepper hebben.

Kortom: God zet ons in een gevaarlijke wereld met natuurlijk kwaad waarin wederzijdse zorg en liefde kunnen ontstaan. Binnen zo'n wereld zijn we op weg naar het Rijk van God waarin alle mensen leven in een liefdevolle relatie met God.

Hick gebruikt de teleologische argumentatie hier op twee wijzen: als het argument van het natuurlijke kwaad als middel ten dienste van het goed van de vrijheid, van het tot moreel persoon-maken van de mens. Verder benadrukt hij de eschatologische dimensie. De teleologische argumentatie wordt ook opgezet vanuit het geheel van de schepping, de eindsituatie van het Rijk Gods waarin allen leven in een liefdevolle relatie met God. Zo wordt een theïstische teleologie gegeven, waarin inzicht in het geheel, van oorsprong tot voleinding van de wereld, wordt verschaft.

Het voert te ver in te gaan op kwesties over hoe die eindsituatie precies wordt

¹⁵ Brümmer poogt op dit punt Swinburnes theodicee te verbeteren. Het gaat niet om een intrinsieke waarde als vrijheid en verantwoordelijkheid waarvoor we het (natuurlijke en morele) kwaad maar voor lief moeten nemen, maar om de mogelijkheid om een persoonlijke relatie van liefde met God te kunnen aangaan. Zo'n persoonlijke relatie onderstelt onze vrijheid om zo'n relatie aan te kunnen gaan en daarmee is ook de mogelijkheid van het nee zeggen tegen God en van het kwaad gegeven (V.Brümmer, Over een persoonlijke God gesproken, Kok 1988, hoofdstuk 5). Zie het vervolg voor een soortgelijk standpunt de positie van Hick.

¹⁶ a.w., 219.

¹⁷ J.Hick, An Irenaean Theodicy in: Encountering Evil, S.T. Davies (red.), Atlanta 1981.

voorgesteld en welke gevolgen dat heeft voor Hicks theodicee. Ik beperk me tot de vraag van de geldigheid van een teleologische verklaring van het natuurlijk kwaad. Dit gebruik van de teleologie is mijns inziens problematisch.

Een teleologische verklaring van het natuurlijke kwaad is problematisch

Eerst iets over de teleologie in het algemeen. Zoals bekend is vanaf de moderne tijd een teleologische natuurbeschouwing zowel bestreden alsook verdedigd.¹⁸ Als een causale verklaring van de natuur het alleenrecht zou hebben, dan valt de vraag naar het waartoe van onze kennis van de natuur weg. Empirische feiten kunnen dan niet meer verbonden worden met de ultieme betekenis van die feiten op de wijze zoals Hefner dat imponerend doet in The Human Factor. Bewustzijnsprocessen (mental processes) vragen om een waardeverklaring. Vandaar is een teleologische natuurverklaring als complement van de causale natuurverklaring te verdedigen. En wel om de

volgende uiteenlopende redenen:

1. De mens leeft niet alleen van wetenschappelijke kennis maar ook van 'gelukt contact met waarden die hem overstijgen'(De Dijn). Natuurwetenschap heeft als vakwetenschap niet het laatste woord over de vraag hoe de werkelijkheid ten diepste is. Behalve wetenschap is er ook filosofie, religie, zingeving en levensbeschouwing. Religies, zoals de christelijke, claimen te zeggen hoe de dingen werkelijk zijn. Ik laat wel in het vervolg zien dat teleologie nader moet worden gespecificeerd als het gaat om antwoorden op zinvragen en om zingeving.
2. Een causale verklaring staat altijd in een handelingscontext van de desbetreffende onderzoeker. Causaliteit kan niet zonder een teleologisch moment worden gedacht volgens de these van de zgn. interventionistische causaliteitstheorie. Deze houdt in dat elke causale interpretatie van een gebeuren onderstelt dat wij of feitelijk of in gedachten een gebeuren A handelend beïnvloeden, variëren en dan vaststellen (of overwegen) wat met B gebeurt.¹⁹
3. De ecologische crisis vraagt om een andere benadering dan een eenzijdige causale natuurverklaring die veel geweld tegen de natuur heeft veroorzaakt. Hefner geeft zo'n andere benadering in zijn The Human Factor.
4. Een theologische reden is dat met de christelijke scheppingsopvatting het spreken over Gods doel van de schepping gegeven is.

Wij dienen wel te beseffen dat een teleologische natuurbeschouwing van een andere orde is dan de causale. Ze heeft geen voorspellend karakter en wordt achteraf gegeven of als ontwerp van een toekomstige ontwikkeling geschetst. Zij berust op de interesse van de rede. Dat kan een theoretische interesse zijn. Dat zien we bij Keith Ward. Ward geeft een teleologische metafysica.²⁰ Ook kan het een praktische interesse zijn. Dat is het geval met Hefners theorie van de geschapen mede-schepper.

¹⁸ R.Spaemann/R.Löw, Die Frage Wozu?, Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München/Zürich 1985.

¹⁹ Spaemann/Löw, a.w., 245v.

²⁰ K.Ward, God, toeval en noodzaak, Baarn 1997; Ward, Religion & Human Nature, Oxford 1998, hfdst 6.

De erkenning van het goed recht van een teleologische beschouwing van de natuur, zoals Hefner die geeft in The Human Factor, impliceert voor mij nog niet het goed recht van een teleologische rechtvaardiging van de werkelijkheid van het natuurlijk kwaad. Ik acht die problematisch.

De vraag naar het (natuurlijke) kwaad is een vraag die behoort tot het gebied van de zingeving. Zingeving is bestaansinterpretatie als zodanig, gelukt contact met waarden die ons overstijgen. Daarbij spelen inzichten in levensvragen zoals de vraag van het natuurlijk kwaad een rol. Het kwaad kan ons immers zo overweldigen dat het contact met waarden die ons overstijgen niet meer lukt. We zeggen dan God en misschien zelfs het leven vaarwel. Zinvragen als die van het natuurlijk kwaad zijn existentiële levensvragen, vragen van de zingevende interesse. Dat is een interesse zo heb ik elders verdedigd die moet worden onderscheiden van de theoretische en de praktische interesse, al hangt zij er wel mee samen.²¹ Vaak wordt over zingeving gesproken in termen van doeleinden, maar wat is daarmee precies bedoeld? Men kan onderscheid maken tussen uiterlijke doelmatigheid, iets is middel voor iets anders, iets is goed of van waarde voor iets anders en innerlijke doelmatigheid, iets als doel in zichzelf, iets (relatief) onvoorwaardelijks, iets goeds of van waarde in-zich-zelf. In de zingevende interesse gaat het primair om innerlijke doelmatigheid, om iets goeds of van waarde in zichzelf. Lukt zo'n contact met iets goeds in zichzelf, dan is er sprake van een zinervaring. Het betreft dan zaken die doel in zichzelf zijn, om waarden zoals liefde, gerechtigheid, het genieten van kunst, of ernaar streven medeschepper van God te zijn. Waar over zingeving wordt gesproken in termen van middel en doel, gaat het vaak om pseudo-zingeving. Zingeving onttaardt tot wat voor ons van nut is, dat we ons door manipulatief handelen kunnen verwerven. Een relatie is geen echte relatie waarin de ander alleen als middel tot doel wordt gezien, bijvoorbeeld een huwelijksrelatie aangaan om na de dood van de ander diens erfenis te verkrijgen. We kunnen ons wel actief opstellen tegenover iets van waarde buiten ons, maar wanneer we dat gebruiken als een middel voor een doel, dan miskennen we dat het in zinbeleving om iets (relatief) onvoorwaardelijks gaat.

Kortom: in zingeving gaat het om gelukt contact met waarden of doeleinden in zichzelf die ons overstijgen en niet om uiterlijke doelmatigheid, om een middel/doel verhouding. Dit laat ik zien aan de hand van de zinvraag naar het waarom van het natuurlijk kwaad. Zo'n vraag kan men mijns inziens niet beantwoorden met behulp van uiterlijke doelmatigheid.

Neem de theodicee van Hick. Hij schildert de ontwikkeling in de wereld van mens en natuur met het beeld van een weg die leidt naar het volmaakte eindstadium. De tegenslag onderweg wordt beantwoord met de opmerking dat het een middel is voor een doel. Het natuurlijk kwaad wordt waarde (sic) toegekend in verband met onze ontwikkeling tot een morele persoon die een liefdevolle relatie met God aangaat, met het uiteindelijke einddoel van onze tocht. Zo spreekt men over levenszin in termen van middel en doel. Men vat zingeving op in termen van een verwijzingsketen. De zin van iets wordt gerechtvaardigd vanuit een breder perspectief. Het laatste geheel, de volmaakte toestand, is de uiteindelijke rechtvaardiging voor de werkelijkheid van het natuurlijk kwaad waar mensen nu onder lijden. Zo schieten inzichten in levensvragen hun doel voorbij als het gaat om levenszin.

Ik geef een andere uitleg van het beeld van de weg. Deze leidt voor de christen zeker ergens heen, maar de stadia op de weg zijn niet maar een middel om

²¹ W.Stoker, Is vragen naar zin vragen naar God?, Zoetermeer 1993, 20v.

het doel te bereiken. Elk stadium op de weg heeft zijn doel in zichzelf, zijn zin in zichzelf. Zoals een bergpad bij elke stap vergezichten toont die in zichzelf de moeite waard zijn ongeacht het feit of het naar de top voert. De kwestie is dat het natuurlijk kwaad juist mensen treft in hun zinbeleving op een bepaald stadium van de levenstocht en dan helpen inzichten over het kwaad als middel voor doel niet. De reden is dat het in zingeving gaat om innerlijke doelmatigheid en niet om uiterlijke doelmatigheid. Het huidige traject van de weg kan zijn zin, zijn waarde in zich verliezen door een teveel aan natuurlijk kwaad. Daaraan voeg ik nog twee bezwaren toe.

Uit een schokkende ervaring met het (natuurlijk) kwaad komen vragen voort die eerder het karakter van een protest hebben, dan een vraag om inzicht. Job kwam tot een hernieuwd contact met waarden die hem overstegen; niet door een teleologische redenering, maar door Gods antwoord uit een storm ging Job het mysterie-karakter van het kwaad in Gods schepping onderkennen.²² De realiteit van het natuurlijk kwaad wordt in de Schrift erkend. Soms wordt een verband gelegd tussen het morele kwaad en het natuurlijk kwaad (Genesis 3), soms is er voor de realiteit van het natuurlijk kwaad geen reden volgens de wijsheid van Prediker en Job. Er is ook 'dysteleologisch' natuurlijk kwaad en lijden. Deze visie staat haaks op een funtionalistische redenering over het kwaad zoals: begrijpen we de weerbarstige werkelijkheid niet, dan dienen we te beseffen dat het een stadium op de weg is naar een alomvattend geheel, de volmaakte eindtoestand. Er zijn graankorrels die sterven en geen vrucht dragen. Er is iets ongerijms in deze werkelijkheid. Het absurde is een levenscategorie.

En tenslotte dit. Door zoals Hick te wijzen op de schepping als geheel, op de veronderstelde volmaakte eindtoestand van moreel volmaakte mensen in een vertrouwensrelatie met God, pretendeert men inzicht te hebben in het geheel. Deze theodicee stelt acceptatie van het natuurlijk kwaad omwille van een verhoopt einddoel. Het natuurlijk kwaad wordt opgevat als middel om een moreel persoon te maken, een proces dat pas voltooid is in de eindsituatie. Wat het inzicht in het geheel betreft, stelt God Job de vraag:

Reikt uw begrip zover als de breedte der aarde?

Vertel het, indien gij dit alles weet! (31:18)

Waar waart gij, toen ik de aarde grondvestte?

Vertel het, indien gij inzicht hebt!

Wie heeft haar afmetingen bepaald? Gij weet het immers! (38:4)

²² E. Stump doet een interessante poging om het verschil aan te geven tussen Gods antwoord aan Job, de taal van de tweede persoon, van het persoonlijke gesprek, én de theoretische theodicee, de onpersoonlijke, objectiverende taal van de derde persoon. Toch levert dit onderscheid weinig resultaat op omdat Stump meent dat Gods gesprek met Job toch ook een teleologische verklaring van het kwaad, Job aangedaan, zou inhouden. Zo schrijft ze naar aanleiding van Job 38-42: "If an innocent person suffers, then, it will be because a good God, a loving God involved face-to-face with his creatures, produces out of the suffering a good meant for that person which in the circumstances couldn't have been produced, or produced as well, without the suffering". E. Stump, 'Second-person accounts and the problem of evil', in: Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion, T. Lehtonen/T. Koistinen (red.), Helsinki 2000, 108.

"God's design", zo merkt Ricoeur op naar aanleiding van Jobs nieuw gewonnen inzicht over het kwaad, "is removed from any transcription in terms of a plan or program; in short, of finality and teleology. What is revealed is the possibility of hope in spite of ... This possibility may still be expressed in terms of a design, but of an unassignable design, a design which is God's secret".²³

Kortom: Inzichten in zinragen zoals de realiteit van het natuurlijk kwaad worden niet adequaat beantwoord met een middel/doel antwoord. In zingeving en zinbeleving gaat het namelijk primair om innerlijke en niet om uiterlijke doelmatigheid. Bovendien gaan we met zo' _ antwoord voorbij aan het gegeven dat er ook doelloos natuurlijk kwaad is. En last but not least, menselijke kennis is begrensd; wij missen inzicht in de details van het plan Gods voor onze wereld.

Een niet-teleologische benadering van het natuurlijke kwaad: de natuur in God

Tillich gaat op de vraag van het natuurlijk kwaad in zonder een teleologische argumentatie. Geeft hij ons inzicht in de theologische vraag van het natuurlijk kwaad? Zijn Godsleer is in het algemeen van belang voor een theologie van de natuur. Hij breekt met een supranaturalistisch godsbegrip, dat God alleen als 'tegenover' ziet van de wereld. Door zowel Gods transcendentie als ook zijn immanentie te benadrukken vat hij God op als betrokken op mens en natuur. Wat het natuurlijk kwaad betreft meent hij dat dit niet los van God kan worden gezien. Hij wijst op de protestantse mystiek van Boehme en Schelling, die zich de vraag stellen hoe God als zuivere geest een natuur kan voortbrengen. Het antwoord van de protestantse mystiek is: Hij kan het slechts wanneer Hij natuur in zichzelf heeft. Deze mystiek spreekt zo van een geheimvolle natuur in God; God is geen abstracte natuurloze Geest, maar een Geest die in een levendige spaningsrijke eenheid met de natuur in zichzelf staat. Hiermee is, aldus Tillich, de goddelijkheid van de grond van de natuur (Naturgrund) uitgesproken. De goddelijke natuurgrond is niet slechts het scheppende maar ook het vernietigende principe, niet slechts goddelijk maar ook demonisch. Overal waar de natuur niet tot eenheid met de Geest komt, is zij demonisch. Zo ziet deze mystiek de natuur steeds ook als huiveringwekkend, donker, zwaarmoedig, als de plaats van angst en kwelling.²⁴

Tillich heeft deze leer van de natuur in God in zijn dissertatie aan de hand van Schelling uitgewerkt en als basis van zijn eigen godsleer vastgehouden. Hij vat God op als eenheid van wezen en tegenspraak. Zo schrijft hij in zijn Systematic Theology: "If God is called the living God, if he is the ground of the creative processes of life, if history has significance for him, if there is no negative principle in addition to him which could account for evil and sin, how can one avoid positing a dialectical negativity in God himself?"²⁵ De Griekse filosofie ging ervan uit dat uit niets niets

²³ P. Ricoeur, *Towards a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, in: P. Ricoeur, *Essays of Biblical Interpretation*, L.S.Mudge (red.), Philadelphia 1980, 87.

²⁴ 'Natur und Geist im Protestantismus', in: P.Tillich, *Gesammelte Werke* (=GW), R. Albrecht (red.), vol XIII, 100. Zie hiervoor: H.Jahr, *Tillichs Theologie der Natur als Theologie der Versöhnung*, in: *Natural Theology versus Theology of Nature?*, G. Hummel (red.), Berlin/New York 1994, 156-183.

²⁵ P.Tillich, *Systematic Theology*, London 1986, I, 210.

ontstaat (de nihilo nihilo fit). Er moet zo iets als eeuwige materie zijn waaruit God de wereld heeft gemaakt. Dat noemde Plato het principe van onbepaaldheid. Maar kan het monotheïsme wel twee principes erkennen? De vroeg-christelijke theologie ging uit van een schepping ex nihilo en wees daarom dat tweede principe af. Toch bleef dat tweede principe van materie (me on) opgevat als angel van het kwaad in de christelijke traditie voortleven. Tillich plaatst zoals het citaat aangeeft het negatief-dialectische principe in God. Het gaat om een dialectische negativiteit waarin negativiteit of niet-zijn een negatief dialectisch principe is dat we ontmoeten als afgrond, als de ontologische schok en als stigma van onze eindigheid.²⁶ Zo is God zowel de afgrondelijke alsook de liefdevolle God die het kwaad overwint. Er is een overwonnen tegenspraak in het zijn van God. Dat is het verschil tussen God en de wereld van mens en natuur waarin het kwaad (nog) niet is overwonnen. Tillich meent dat de postieve kant van het mysterie - dat het negatieve insluit - zich toont in Christus en het werk van de Geest. God werkt zo als de Macht van (Nieuwe) Zijn, het natuurlijk kwaad veroverend.

Tillich geeft met zijn opvatting van de natuur in God een oplossing voor de verenigbaarheid van het natuurlijke kwaad en een almachtige en algoede God. Hij vermijdt daarbij een functionalistische opvatting van het kwaad. Het sterke van deze opvatting is dat God weet heeft van het natuurlijke kwaad omdat het een overwonnen tegenspraak in Hem zelf is. De mens mag dankzij Christus er zeker van zijn dat het natuurlijk kwaad dat als overwonnen in God zelf aanwezig is, ook in onze wereld zal worden overwonnen. Tillich benadrukt de eenheid van natuur en mens, een visie die van groot belang is voor een goede zorg voor het milieu.²⁷ Daarom is verlossing niet alleen maar een zaak van de mens alleen, maar van mens én natuur. Mens en natuur zijn elkaars lotgenoten. Zo zegt Tillich in een preek²⁸: "The tragedy of nature is bound to the tragedy of man, as the salvation of nature is dependent on the salvation of man ... man and nature belong together in their created glory, in their tragedy and in their salvation". Omdat de mens een natuurwezen is, geldt de verlossing dankzij Christus, de ware mens ook de natuur. "Therefore, Jesus is called the Son of Man, the man from above, the true man in whom the forces of separation and tragedy are overcome, not only in mankind but also in the universe. For there is no salvation of nature, for man is in nature and nature is in man".

Tillich's benadering van het natuurlijk kwaad vanuit de godsleer heeft ook zijn bezwaren. Het goddelijk leven is scheppend en verwerkelijk zich in onuitputtelijke volheid volgens Tillich. Gods wezen is scheppend en toont zich aan ons als een negatief en positief mysterie. Het kwaad wordt zo wel heel rechtstreeks aan God gekoppeld. Deelt men met Tillich de visie van de natuur in God, dan wordt de indruk gewekt van het natuurlijk kwaad in de schepping als een emanatie, een uitstromen uit

²⁶ Zie uitvoeriger W.Stoker, Can the God of The Philosophers and the God of Abraham be Reconciled? in: Being versus Word in Paul Tillich's Theology? G. Hummel/D.Lax (red.), Berlin/New York 1999, 206-224.

²⁷ Tillich komt tot die eenheid van mens en natuur vanuit de idealistische identiteitsfilosofie. Zoals gezegd stelt ook Hefner deze eenheid, maar dan op grond van de gegevens van de natuurwetenschap.

²⁸ Zie voor het nu volgende P.Tillich, The Shaking of the Foundations, Harmondsworth 1964, 89.

God. Het kwaad als chaos is immers zowel een (overwonnen) deel van God als ook destructief in de wereld van mens en natuur aanwezig. Hoewel Tillich dat zou willen weerspreken - God toont zich primair als heilsmacht - lijkt het mij moeilijk om de voorstelling van God als een gespleten wezen te vermijden.

Het natuurlijk kwaad en de theologie

Ernstige ervaringen van natuurlijk kwaad roepen vragen op die niet het karakter hebben van een vraag om inzicht waarop met behulp van een teleologie een antwoord kan worden gegeven. De waarom-vraag inzake het kwaad heeft het karakter van een protest. Het adequate antwoord daarop is bestrijding van het kwaad. Daarom pleit ik voor een praktische theodicee. Anders dan een theoretische theodicee die een antwoord wil geven op de waaromvraag van het kwaad, heeft een praktische theodicee vooral aandacht voor de vraag hoe God het kwaad bestrijdt. Ik wil aangeven hoe God betrokken is op het evolutieproces en het natuurlijk kwaad zonder de waaromvraag naar het natuurlijk kwaad te willen én te kunnen beantwoorden. Dat neemt niet weg dat ik wel met een theologische overweging over Gods almacht begin.

Mijn uitgangspunt is een opmerking van Kierkegaard over Gods almacht en het kwaad. Kenmerk van almacht is dat het echte vrijheid erkent en daarom iets onafhankelijks naast zich duldt. Dat is juist vreemd aan menselijke machtsuitoefening waarin steeds een element van de ander afhankelijk houden zit. Gods almacht duldt wel iets onafhankelijks naast zich en is daarom zijn goedheid. Want goedheid wil zeggen: "zich zelf geheel overgeven, maar zó dat men - door zich in al-macht terug te nemen - de ontvanger onafhankelijk maakt".²⁹ God schept in een vrij besluit een wereld die onafhankelijk is van Hem. Dat geldt zowel natuur als mens. Daarmee is het bestaande natuurlijk kwaad logisch geïmpliceerd in Gods keuze voor een van de Schepper onafhankelijke schepping. Deze visie stemt overeen met de natuurwetenschappelijke opvatting van een 'emergent' universum dat probabilistische processen bevat die de basis leggen voor een vrij en creatief handelen. Kierkegaards opmerking over almacht en kwaad heeft een aanvulling. Een God die alleen iets onafhankelijks naast zich duldt, zou ook een 'deïstische' God kunnen zijn die zich na een schepping in den beginne zich uit de wereld terugtrekt. Daarom deze aanvulling op de wijze waarop God volgens een christelijke theologie op het evolutieproces met zijn natuurlijk kwaad is betrokken.

Prigogine wijst in verband met de 'thermodynamica van het leven' op dissipatieve structuren ('structures dissipatives').³⁰ Volgens de tweede hoofdwet van de thermodynamica leven we in een heelal waarin energieverschillen steeds meer genivelleerd worden. Alles tendeert naar entropie, het teloorgaan van orde. Toch gaat de evolutie juist de andere kant op: niet naar de chaos maar naar de orde. Er zijn fenomenen die optreden in open systemen, van fysische, chemische of biologische aard, die ver verwijderd blijven van de evenwichtstoestand. De evolutie kiest de weg van het onwaarschijnlijke. De plaatselijke kwetsbare toename van orde - de ektropie -

²⁹ Kierkegaard, Een keuze uit zijn dagboeken, (vert. en ingel. door H.A. van Munster), Antwerpen 1957, 53.

³⁰ Ik maak gebruik van J. van der Veken, een kosmos om in te leven, Kapellen/Kampen 1990, 40v. Zie ook Th. de Boer, De God der filosofen, 's Gravenhage 1989, 88-94.

is alleen mogelijk als er van de alom heersende entropie gebruik gemaakt wordt. Het gaat om een dissipatieve structuur. Het voortbestaan van die structuur gaat gepaard met dissipatie of met toename van wanorde elders in het systeem. De planten maken gebruik van de toenemende entropie in hun omgeving en dringen in hun eigen bestaan de entropie juist terug. Elke orde blijkt te moeten worden bevochten. Vandaar de titel van de Engelse vertaling van Prigogines boek, Order out of chaos.

Plaats ik deze natuurwetenschappelijke gegevens in een theologisch perspectief, dan zie ik de natuur in haar dubbelzinnigheid van een orde die tegen de stroom van de wanorde ingaat. Er is een tegenkant van de orde. Pas als ik de schaduwzijde opmerk, kan ik met De Boer in het evolutieproces een weerschijn zien van een goddelijke strategie die zoals Paulus zegt 'haar kracht volbrengt in zwakheid'.³¹ God duldt het leven van mens en natuur naast zich als iets onafhankelijks, maar Hij duldt niet dat het teloorgaat. Het teloorgaan van de orde zou de goedheid van God tegenspreken en het Godzijn van God bestrijden.

Vergelijken we deze visie met de voorafgaande besproken visie van Tillich, dan levert dat het volgende resultaat op. Met Tillich meen ik dat mens en natuur elkaars lotgenoten zijn en uitzien naar verlossing. Tillich zegt dat zo: "Listen to nature in quietness, and you will find its heart. It will sound forth the glory of its divine ground. It will sigh with us in the bondage of tragedy. It will speak of the indestructable hope of salvation".³² Tillich vat de goddelijke grond van de natuur in dit citaat op als het negatieve aspect van Gods openbaring in de natuur. Op grond van Kierkegaards omschrijving van Gods almacht meen ik dat God helemaal aan de kant van de orde staat. Hij poogt het kwade ten goede te keren. De mens is lotgenoot van de natuur. Met planten en dieren beleven wij de kortstondige overwinning op de krachten van desintegratie. De heerlijkheid van Gods almacht toont zich in de goddelijke strategie die in het evolutieproces haar kracht in zwakheid volbrengt.

³¹ De Boer, a.w., 94.

³² The Shaking of the Foundations, 92.